PRÉTENDUES CONTRADICTIONS DANS LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL

Dans l'important ouvrage qu'il vient de consacrer à l'*Origine du dogme du Péché originel* (cf. *Bulletin augustin*, pour 1960, p. 392), Julius Gross a décrit avec un réel souci d'objectivité le rôle éminent de saint Augustin ; mais comme il éprouve personnellement une grande répugnance à admettre cette vérité révélée telle que l'a définie le Concile de Trente, parce que la notion de *péché héréditaire* (Erbsünde) lui paraît contraire à la raison, il a cru également découvrir dans les exposés qu'en a fait saint Augustin en diverses occasions, plusieurs contradictions. Pour compléter notre jugement d'ensemble, nous voudrions ici en examiner trois.


Dans la Cité de Dieu, Augustin, selon son plan, en vient au liv. XIV à développer les suites funestes du premier péché qui marque l'origine de la *cité terrestre* face à la Cité de Dieu. Il développe son étude avant tout au point de vue moral et religieux ; mais il y associe de façon remarquable l'analyse psychologique, comme pour mieux faire comprendre et accueillir par ses lecteurs païens les importantes vérités de foi que sont : la création d'Adam et Ève avec la justice originelle, le fait de leur chute qui fut d'abord un *péché d'orgueil* et le triste héritage de la *concupiscence* qu'ils nous ont légué. Le centre de l'analyse est au ch. xi et xiii, d'où il résulte que chez Adam comme chez Ève, c'est un acte d'orgueil intérieur qui seul rendit possible la désobéissance extérieure et en fit aussi la gravité. Dans la faute commune, Augustin, suivant les indications de l'Écriture, note les nuances psychologiques qui marquent la conduite de la femme et de son époux. Ève seule fut séduite par le diable ; Adam désobéit à Dieu pour complaire à son épouse : *Credendum est, præcise-t-il, illum virum suae feminæ... non tanquam verum loquenti credidisse sducationem, sed sociali necessitudine paruisse* (loc. cit., p. 406). Mais la culpabilité d'Adam, selon lui, n'en est pas diminuée ; comme chef du genre humain, il porte la responsabilité du péché. D'où la conclusion : *Quid ergo pluribus ? Etsi credendo non sint ambo defecti, peccando tamen ambo sunt capit et diaboli laqueis implicati* (Ibid., p. 408).

Dans l'*Opus imperfectum*, il s'agit également du premier péché ; mais le contexte est tout différent : c'est à un développement à Julien d'Éclan, cité d'abord in extenso et que saint Augustin retourne contre l'hérésie pélagienne. Julien prononce, au nom de Manès, un long discours pour prouver que la matière et le corps de l'homme sont l'œuvre du Principe mauvais, parce que mauvais par essence. On y trouve en particulier l'affirmation que le *premier homme* dès l'origine, était sujet à la concupiscence charnelle. *Illa sententia, dit Augustin, quam contra nos Manichaeanum fecisti loquentem, 'miserum scilicet animal' primum hominem conditum, quem cupiditas innata reddet inquietum, quam (cupiditatem) rei interdictione et venustas irritatbat et suavitatis*. Il s'agit du premier couple humain en général, avec une claire allusion à la scène biblique où Ève est séduite par le serpent. Mais Julien ne précise rien, et il argumente pour prouver que si, maintenant, tous les hommes naissent infectés du péché originel avec une semblable concupiscence, ils sont l'œuvre

Pour répondre et lui rétorquer que c'est lui le « manichéen », Augustin commence par préciser sa propre position : « Nos autem dicimus tam beatum illum hominem ante peccatum, tamque liberae voluntatis, ut Dei præceptum magis viribus mentis observans, resistentem sibi carnum nullo certamine pateretum, nec aliquid omnino ex aliquo cupiditate sentiret quod nollet ; voluntatemque eius prius fuisse viviatis venenosa persuasione serpenti, ut orietur cupiditas quae sequeretur potius voluntatem quam resistenter voluntare : perpetratoque peccato iam poena inflamtae mentis etiam carnis concupiscientia repugnaret ». Il est clair que si l'on traduit : « illum hominem » par Adám distingué d'Ève son épouse, il y a contradiction à dire ici que sa volonté fut d'abord victime par la persuasion du serpent, alors qu'on a dit ailleurs qu'il n'avait pas été séduit par ce serpent, mais qu'il avait cédé à son amitié pour Ève. Mais il est non moins clair que saint Augustin ne pense nullement ici à cette précision : il reprend l'allusion de Julien à la séduction d'Ève en l'appliquant en général au péché du premier homme : péché d'orgueil, aussi grave (sinon plus) chez Adam que chez Ève. Il faut avoir beaucoup de bonne (ou mauvaise) volonté pour voir là une contradiction. Ici, existait-elle, d'ailleurs, elle serait sans importance, car la doctrine fondamentale de la justice originelle et du péché d'Adam et d'Ève est exactement la même dans les deux textes qu'on voudrait opposer.

Deuxième contradiction : entre De natura et origine animae, III, VIII, IX ; et C. Iulianum pelag., V, IV, 17.

Dans ces deux textes, dont l'un est de 419 ou 420, et l'autre de 421, il s'agit d'un problème philosophique (l'origine de nos âmes) dont saint Augustin n'a jamais pu trouver une solution évidente pour lui, étant donné ses principes platoniciens et le dogme du péché original : il l'avoue encore dans ses Révisions en 428 : « Quod attinet ad eüus (animae) originem qua fit ut sit in corpore, utrum de uno illo (Adam) sit... aut simuliter fiant singulis singuli, nec tunc scebam, nec adhuc seco » (Rév., I, I, 3, B.A. 12, p. 280). C'est à la lumière de cette déclaration qu'il convient d'interpréter nos deux textes.

Dans le premier, Augustin s'adresse à Vincent Victor, jeune homme qui ne manquait pas de talent et se faisait fort de tirer au clair le fameux problème sur l'origine des âmes : Augustin examine ses explications et lui signale une série de onze erreurs contraires aux dogmes catholiques de la grâce du Christ et du péché original. Il s'agit de la cinquième : « Si l'âme, disait V. Victor, a mérité d'être souillée en venant habiter un corps souillé (par la faute d'Adam d'où il provient), c'est afin que, par le moyen d'un corps (l'eau du baptême), elle mérite d'être purifiée par la grâce de Jésus-Christ, le second Adam » : c'est ainsi qu'il harmonisait avec le dogme du péché original sa conviction que chaque âme était créée par Dieu au moment de la conception de chaque fils d'Adam. Augustin cite sa phrase bien balancée : « Anima itaque, si peccatrix esse meruit, quae peccatrix esse non potuit, neque in peccato remanisit, quia in Christo praefigurata, in peccato esse non debuit, sicut esse non potuit ». Les jeux de mots du « jeune » rhétorique ne sont pas faciles à saisir ! En tout cas, l'Évêque d'Hippone a pleinement raison d'y voir, ou une contradiction flagrante, ou une erreur dans la foi. Comment dire en effet que l'âme a mérité d'être pêchée en s'unissant au corps souillé, sans professer l'une des deux choses : ou bien que l'âme dans une vie antérieure s'est nul conduite pour mériter ce châtiment ; ce qui contredit saint Paul, Rom., IX, XI ; — ou bien qu'en la créant, Dieu a mis en elle un péché, sans lequel nul ne peut mériter de devenir l'esclave de satan : ce qui est la prié des hérésies et pure absurdité. Cette absurdité, V. Victor ne l'admet pas, sans doute ; c'est pourquoi il répète que l'âme créée par Dieu « peccatrix esse non potuit ». Mais alors, comment peut-il dire qu'elle « mérite d'être pêchée » à moins de se contredire ouvertement ? Telle est la cinquième erreur que saint Augustin demande à son correspondant de vouloir bien rétracter.
Peu de temps après, il écrit son premier *Contra Iulianum*, pour réfuter un ouvrage en quatre livres où Julien d’Éclane attaquait son opuscule *De nuptiis et conc.* Il en arrive à un passage où, pour prouver l’absence de péché originel chez les petits enfants, Julien fait appel à la création de leurs âmes par Dieu. « Quid fugis, répond-il, ad obscursissimam de anima questionem? In paradiso ab animo quidem cepit elatio, et ad praeciputum transgrediendum inde consensus, propter quod dictum est a serpente, *Eritis sicut dii* (Gen. III, 5), sed *peccatum illud homo toto implevit*; et faisant allusion, comme V. Victor, à notre chair souillée en Adam qui doit être purifiée par le Christ, second Adam : « Tunc, dit-il, est *caro facta peccati*, cuius vitia sanatur sola *similudine carnis peccati*. Et il conclut en une phrase aussi bien rythmée que celle du « jeune rhéteur » : « Ut ergo et anima et caro pariter utrumque punitur, nisi quod nascitur, renascendo emendetur, profecto, aut utrumque vitiatum ex homine trahitur (généralisme), aut alterum in altero tamquam in vitiiato vase corruimpit, ubi occulta institia divinae legis includitur » (créatianisme). Il y a là, remarque J. Gross (op. cit., p. 345), clairement indiquée la manière dont Augustin voyait la possibilité d’harmoniser avec le dogme du péché originel, l’hypothèse du créatianisme. Mais c’est précisément, ajouté-t-il, l’explication qu’avancait V. Victor et que le même Augustin taxait d’hérésie ! Voilà bien une second contradiction !

Pourtant, le saint Docteur n’a nullement conscience de se contredire. Il poursuit même sa refutation de Julien d’Éclane en réaffirmant la position qu’il avait devant V. Victor : « Quid autem horum sit verum, dit-il, libentius disco quam dico, ne adeamus docere quod nescio » : les deux hypothèses, créatianisme et généralisme, lui paraissent toujours également défendables ; mais à une condition, répète-t-il, c’est qu’on les explique en sauvant gardant le dogme du péché originel : « Ista fides non negetur, et hoc quod de anima latet, aut ex otio discitur, aut, sicut alia multa in hac vita, sine salutis labe nescitur ». J. Gross ne dit rien de cette finale du § 8 et de la méthode qui y est préconisée : commencer par la foi en la vérité révélée telle que l’Église nous la transmet, avant d’en chercher l’explication théologique. C’est pourquoi, il ne voit pas la différence radicale qui sépare l’explication d’Augustin de celle de V. Victor et qui dissipe la prétendue contradiction. Reilsens en effet la phrase : « Aut alterum in altero tamquam in vitiiato vase corruimpit » : si l’âme spirituelle est créée par Dieu, elle sort évidemment de ses mains, pure et sans péché. Mais au moment où elle est insérée dans une chair pêcheresse venant d’Adam (*caro peccati*), elle est souillée par la faute héréditaire : Augustin le dit, mais il se garde bien d’affirmer, comme V. Victor, qu’elle a mérité personnellement cette souillure ; bien plutôt il fait appel au mystère obscur du jugement de Dieu « occulta institia divinae legis » : le *comment* de cette hérédité pour un péché, vice de l’âme, lui échappe ; c’est le champ de l’ignorance légitime qu’il vaut mieux avouer humblement, avant d’avoir trouver la lumière ; et il reproche à V. Victor sa témérité, de vouloir éclairer ce mystère, non sans tomber dans l’erreur.

Ce qui déroutait les esprits, c’était la position platonicienne du problème, insistant sur la vie de l’âme spirituelle, indépendamment du corps. Neuf siècles plus tard, saint Thomas, à l’aide des catégories mieux élaborées de l’aristotélisme, parlera de deux principes substantiels *incomplets*, l’un matériel (corporel), l’autre (chez l’homme) spirituel, l’âme immortelle, unique forme substantielle, créée par Dieu, mais par un acte qui achève la génération des parents, en sorte que l’homme tout entier (*tota homo*, celui qui a péché selon Augustin) est aussi, en un sens très vrai, fils d’Adam pécheur, héritier d’un vice moral où la concupiscence (qui tient du corps) joue le rôle de *matéria*, tandis que l’élément *formal* est dans l’âme spirituelle : la privation de la grâce et de la justice originelle, dont notre premier Père était dépositaire pour la transmettre à tous ses enfants. La formule si sagement pesée de saint Augustin s’harmonise pleinement avec cette conception thomiste du péché originel ; et par conséquent, elle sait éviter la contradiction qu’on y voit.

**Troisième contradiction** : entre *Ep. 164*, II, 4 et *C. Iulian. pel.*, IV, III, 22.

La Lettre 164, écrite en 415, est une réponse de saint Augustin à Evodius, évêque d’Usale, un de ses amis les plus chers ; il tâche d’y éclairer une difficulté concernant
la descente de l'âme du Christ aux Enfers. Le texte cité par J. Gross (op. cit., p. 364, note 57), est au début de la réponse (iv, 4), où saint Augustin laisse encore son correspondant dans l'expectative sur la solution qu'il proposera plus bas (iv, 15). Il s'agit du passage (I Petr., III, 18-21) où saint Pierre parle des *incrédules* au temps de Noé et dit que l'âme du Christ est allé leur prêcher dans les Enfers : *spiritibus veniens prædicavit*. Mais l'âme de Jésus dut y trouver également d'innombrables âmes d'incrédules : toutes celles des païens, dont un bon nombre furent, avant de mourir, des modèles de vertus humaines. Augustin décrit leurs actes bons et conclut (n. 4) : "quae quiem omnia, quando non referuntur ad finem rectae veraeque pietatis, sed ad fastum inanem humanae laudis et gloriae, etiam ipsa evanescent quodammodo steriliaque redduntur". En d'autres termes, les vertus des païens qui n'ont pas eu la grâce de la justification du Christ, n'ont pu les conduire au salut. Augustin sait que son ami l'admet comme lui ; et pourtant, ajoute-t-il, nous aimerions bien que de tels hommes soient sauves : "eis in quibus haece fuerunt vellemus vel praecipue vel cum coeteris, (les incrédules du temps de Noé) ab inferni cruciatibus liberari, nisi aliter se haberent sensus humanus, aliter justitia Creatoris". Avec son ami, il lui suffit de faire appel au sens du mystère de la Justice divine ; et il continue son exposé, qui laisse d'ailleurs en suspens ce cas spécial ; car, dans l'explication qu'il préfère, le texte de saint Pierre s'applique aux chrétiens vivant ici-bas.

Or, dans le second texte écrit quelques années plus tard (en 421) saint Augustin répond à un hérétique avéré, Julien d'Hélaine qui rejette les décisions du Concile de Carthage de 418 et qui, pour nier le péché originel, fait appel aux vertus des païens. Pour lui, tous les hommes nés d'Adam sont capables, s'ils le veulent, d'acquérir de vraies vertus, comme l'était notre premier Père au paradis ; car ils ont pour cela *libera arbitrium qui est la grace de Dieu fondamentale*. Tout adulte, s'il en usit bien aura la vie éternelle en récompense, même sans invoquer le Christ ; ce sera alors plus difficile, car le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous aider par ses enseignements et ses exemples, mais ce ne sera pas impossible : témoins ces païens qui ont si bien pratiqué les vertus morales, comme le disait aussi saint Augustin dans sa lettre à Evodius. Et pour Julien, c'était là de vraies vertus, capables de les conduire à la vie éternelle. C'est contre cela que saint Augustin proteste au nom de la foi catholique : sans la grâce du Christ, aucun acte bon n'est efficace pour nous conduire à la vie éternelle, et en ce sens, aucune vertu n'est véritable, si elle n'est informée par la vie surnaturelle de la charité chrétienne.

Mais Julien, désireux de rentrer dans la communion de l'Église catholique dont il se voyait exclu par le Concile de Carthage et la « Tractoria » du pape Zoéme, avait diverses subtilités pour sa défense ; saint Augustin en cite une dans sa réponse (C. Jul., IV, n. 19) : « Cunctarum origo virtutum, dit Julien, in rationali animo sita est, et affectus omnes per quos aut fructuosa aut steriliter boni sumus, in subiecto sunt mentis nostrae, prudentia, justitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, non tamen ad unum finem in omnibus propter : sed *pro iudicio voluntatis* cuius nunti serviant aut ad acterna, aut ad temporalia diriguntur. Quod cum fit, non in eo quod sunt, non in eo quod agunt, sed in eo solo variant quod merentur ». Saint Augustin ne peut admettre ce langage dont il pénètre avec lucidité le venin rationaliste : « Fieri non potest, répond-il (n. 22) ut steriliter boni sumus, sed boni non sumus, quidquid steriliter sumus » : pour lui, être bon au sens propre, c'est, comme l'arbor bona de l'Évangile, porter des fruits pour la vie éternelle. « Nullo modo igitur, conclut-il, homines sunt steriliter boni : sed qui boni non sunt, possunt esse alii minus, alii magis mal ». 

C'est entre cette formule et celle de la lettre citée plus haut : « etiam ipsa (les actes bons des païens)... quodammodo steriliter redduntur », que J. Gross (op. cit., p. 355) voit la contradiction : elle est en effet flagrante dans les mots. A propos des bons paîens et de leurs vertus morales, Augustin rejette ici la distinction de Julien, après l'avoir lui-même proposée à Evodius, Mais qui ne voit la différence radicale de sens résultant de ces deux contextes opposés ? Les païens vertueux du premier texte n'avaient pas de vraies vertus au sens chrétien, capables de les sauver ; et ils pouvaient en ce sens être dits bons *steriliter*. À l'inverse, les bons paîens, d'après
Julien, ont de vraies vertus, capables de les conduire à la vie éternelle par les seules forces de leur libre arbitre : * pro judicio voluntatis * dit-il, ce qui justifie les dénégations d'Augustin : on ne peut être bon, en ce sens, sans la grâce du Christ.

Il faut relire dans une optique thomiste le texte cité de Julien pour voir éclater cette différence et s'évanouir la prétendue contradiction. Les quatre vertus cardinales, dit saint Thomas, sont de vraies vertus dans l'ordre naturel, pourvu qu'elles obéissent à la prudence dont le siège est la raison droite pratique : * in subiecto sunt mentis nostrae*, dit Julien. Pour la définition de ces vertus en leur essence abstraite selon la méthode aristotélicienne, saint Thomas donnerait raison à Julien. Mais tout le problème moral est dans l'intervention du libre arbitre qui choisit une *fin derniere *et y ordonne toute la vie vertueuse : * pro judicio voluntatis*, dit Julien, aut ad aeterna aut ad temporalia diriguntur. Aristote, en moraliste païen admet une vraie vertu naturelle ordonnée à une fin dernière *temporelle*. Mais pas saint Thomas ! Dans son Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque, il corrige sur ce point le païen ; et dans la Somme théologique il n'y a, dit-il, qu'une seule fin dernière pour tous les hommes : la vison béatique à laquelle conduit la grâce du Christ. Aussi n'y a-t-il pour lui aucune *vraie* vertu au sens propre, sinon par la charité, *forme* des vertus, seule capable de les ordonner toutes à la vraie fin dernière (cf. 1061a5, q. 3, a.8 et 1141a5, q. 23, a.8). C'est là, en termes scolastiques, la solution même de saint Augustin. Celui-ci, il faut le reconnaître n'use pas, dans les textes cités ni ailleurs, des distinctions précises de la philosophie thomiste ; mais Julien d'Eclase ne le fait pas davantage. Pour lui, c'est le libre arbitre qui distingue les fins dernières, temporelles ou éternelles, et non l'enseignement révélé du Christ, et son hérésie confond sans cesse la *nature* et la *grâce*. Quant à saint Thomas, c'est avec raison, semble-t-il, qu'il peut nous aider à dissiper les contradictions apparentes qu'on croit trouver chez Augustin, car en théologie, il parle en augustinien convaincu, et il ne fut jamais pelagien.

Certes, en un travail d'ensemble comme celui de J. Gross, il n'est pas requis d'entrer en ces analyses détaillées ; mais il est indispensable de les mettre à la base d'une vraie synthèse, comme travail préparatoire, sous peine de donner, sous couleur d'objectivité, une image complètement déformée de la doctrine étudiée.

---